

## RESEÑAS

ALMAGRO, A., JIMÉNEZ, P. y NAVARRO, J. (con la colaboración de I. Arce, J. A. Fernández, A. Jiménez y M.<sup>a</sup> B. Sánchez), *El Palacio Omeya de 'Ammān III. Investigación Arqueológica y Restauración. 1989-1997*, Escuela de Estudios Árabes, CSIC, y Real Academia de Bellas Artes de Granada, Granada, 2000, 297 págs. + 77 figs. + 136 láms. + CD Rom. Con *Apéndice* por Fernández Ruiz, J. A., *La Reconstrucción Infográfica del Palacio Omeya de 'Ammān*, y *English Summary*.

Este denso volumen es el tercero dedicado al estudio de uno de los más importantes conjuntos arquitectónicos omeyas, como es el llamado «Palacio de 'Ammān» (Jordania). A pesar de ser el tercero que se dedica a este conjunto, en él se encuentran importantes novedades, casi nos atrevemos a decir su redescubrimiento, al presentarse, a la vez que los datos obtenidos en la última década, el conocimiento global que hoy tienen sus autores sobre todo él, más ciudad que palacio, aunque se mantenga por lógica en el título el nombre de palacio.

El trabajo que presenta el equipo español lo ha sido tanto a nivel arquitectónico como arqueológico. De hecho, tiene cuatro vertientes principales que se entremezclan en su discurso: la «memoria» de excavación con el estudio de la cerámica; el estudio arquitectónico; la memoria o explicación de la restauración y la documentación infográfica. Es, por tanto, un texto complejo, resultado de intervenciones complicadas efectuadas sobre un conjunto de grandes dimensiones, durante una década, por un amplio equipo competentemente dirigido por Antonio Almagro. Quizás esta complejidad se refleja en el libro, que sigue el diseño urbanístico con la pretensión de que éste unificara su lectura, evitando en último caso que se independizaran cada una de las vertientes a que nos referíamos antes y que resaltara, al contrario, la estrecha relación existente entre los análisis arqueológico y arquitectónico y la intervención conservadora. Aunque ello obliga a espigar en el texto las lecturas parciales que puedan interesar a cada uno de los especialistas interesados en su materia concreta, pragmáticamente ésta es una buena solución, pues debe tenerse en cuenta que el estudio corría el peligro de disgregarse en monografías cuyo destino hubiera sido incierto; de hecho queda pendiente la publicación de la decoración. Subrayamos especialmente el trato dado a dos de dichas vertientes, digno de generalizarse. Primero, el carácter modélico de la «Memoria» de restauración, que debería efectuarse así en todas las intervenciones sobre la arquitectura histórica: memoriza los restos arquitectónicos descubiertos y luego ocultos con la intervención conservadora y explica y justifica la labor efectuada de una manera científica. Segundo, la documentación planimétrica, presentada por infografía. De una alta calidad

*Al-Qanṭara* XXIII, 1 (2002) 241-256

digna de toda alabanza. Obtenida sobre el previo conocimiento científico de los estudios arquitectónico y arqueológico, con la sabia utilización de los distintos medios de documentación, entre los que destacan los fotogramétricos, del gabinete de la Escuela de Estudios Árabes de Granada.

El guión del libro sigue, como decimos, el urbanismo de la acrópolis según se recorre: la gran plaza y zoco, limitada por la mezquita y el vestíbulo; los baños situados junto al vestíbulo; uno de los edificios del conjunto palaciego, el llamado edificio F; y la zona más vinculada al poder, alrededor de la sala del trono. Quedan independizados los capítulos dedicados al agua y la cerámica, recapitulando todo el dedicado a las conclusiones y cerrando el libro el apéndice final dedicado a la infografía.

Si se comparan los planos de síntesis de la memoria de 1983<sup>1</sup> y el de ésta (ambos figs. 2), se observa el cambio producido en la comprensión del conjunto y las novedades que se aportan, al margen del desconocimiento de una gran parte de la superficie de la alcazaba, de cuya forma en «L» sólo se conoce la principal de sus alas. El libro, ante todo, se dedica al urbanismo islámico, desprendiéndose de las etapas anteriores, y deteniéndose la excavación en los suelos omeyas. Se diría que es una memoria sincrónica, no diacrónica, si no fuera por la importancia que se ofrece a la etapas posomeyas. La primera novedad es la articulación de la plaza del zoco, entre la mezquita y el vestíbulo del considerado palacio. La arquitectura previa romana y bizantina, el edificio antecesor del vestíbulo y su vía de acceso y la orientación obligada de la mezquita determinaron este urbanismo, de modo que su planta parece irregular al no ser paralelas las fachadas de la mezquita y el vestíbulo.

Los indicios encontrados facilitan plantear la hipótesis, reconstruida con el dibujo, de una mezquita de planta cuadrada, con patio integrado, fachada con arquería ciega, abovedada, decorada con estucos, con *mihrāb* de gran tamaño a manera de ábside y con posible puerta en la *maqṣūra*.

El capítulo del vestíbulo se dedica, como señalan los autores, a rectificar o completar lo ya dicho en la memoria de 1983, que se centraba fundamentalmente en este edificio tan impactante por su estado de conservación. Se critica el remate de la fachada principal y su posible uso como terraza y se ofrecen nuevos datos sobre las puertas y la situación de la escalera en el espacio de entrada y sobre el remate del tambor que refuerza la solución abovedada de su gran espacio central (comparar las pequeñas pero significativas diferencias existentes entre las perspectivas de 1983, fig. 13, y la de 2000, fig. 19). Sin embargo, es más interesante en este capítulo la parte dedicada a la restauración, pues, aunque los criterios de intervención recorren todos los capítulos, aquí se explicitan por la importancia que tiene la de este edificio, tanto por su

<sup>1</sup> Almagro Gorbea, A., *El Palacio Omeya de Amman. I. La Arquitectura*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura y Dirección General de Relaciones Culturales, dos vols., Madrid 1983.

dificultad técnica como por su carácter simbólico y, sin duda, por su valor afectivo, que se reflejan en el cuidado con que se ha realizado. La restitución de la cúpula, de diez metros de diámetro, venía forzada por la conservación del importante conjunto escultórico que decora su interior y por la recuperación de su ambiente cubierto. Pero era imposible reponer la bóveda de piedra primitiva que ha sido sustituida por una de madera prefabricada. De esta manera, los criterios seguidos son: el previo estudio que demuestra su existencia original; la reversibilidad, pues está simplemente posada y anclada sobre el edificio; la diferencia entre lo antiguo y lo nuevo, marcada por la diferencia técnica; la primacía de la conservación que hace frente al aumento de la contaminación; la funcionalidad y el valor comunicativo.

Otra novedad es la definición como baños del edificio ubicado junto al vestíbulo, cerca de la gran alberca, y también intermedio entre el palacio y el resto de la acrópolis. Por ello se incide en justificar su situación en este punto de la ciudad. Baños, por otra parte, considerados de tipología arcaica: la comparación sobre todo con los baños de 'Amra, su planta y su decoración, y la teoría de Dow<sup>2</sup> sobre las ceremonias privadas celebradas en los baños, especialmente las prenupciales (la célebre figura femenina desnuda de 'Amra), permiten proponer a los autores la función de las habitaciones y explicar su situación y su utilización alternativa, entre pública y privada.

Dentro del palacio el estudio se centra en uno de sus nueve edificios, el denominado F, excavado por la misión española. Se rechaza la existencia de un piso alto, se argumentan los indicios sobre la falta de terminación de la obra y se estudia la función de los denominados *buyūt* o unidades residenciales familiares presentes por parejas en cada edificio, concluyendo con la imagen, quizás exagerada, del palacio como «un gran campamento de tiendas beduinas». Más seguridad ofrece el estudio arquitectónico, centrado en la reconstrucción de las bóvedas y de los arcos apuntados semiparabólicos y su construcción pre-moldeada en yeso, de raíz sasánida, que permite imaginar cómo era la arquitectura de estos edificios palaciegos. La excavación concluye que el edificio no estaba terminado, ni habitado, cuando se derruyó, supuestamente por el terremoto de 749 y descubre la secuencia de restauraciones y reocupaciones posteriores, la doméstica abbasí y fatimí, y el abandono o la destrucción ayyubí. Otro capítulo se dedica a la llamada zona Norte, la más noble, separada de la anterior y formada por cuatro edificios similares ordenados alrededor del salón del trono y el *īwān*. Aquí se estudia la excavación de una habitación, la N3, efectuada por Álvaro Jiménez.

Distinto sentido tienen los capítulos siguientes. El primero se dedica al agua, cuya conclusión refuerza la idea de un conjunto inacabado que pretendía recoger el agua de lluvia para almacenarla en aljibes, pero que no disponía de letrinas, ni de infraestructuras comunes en la parte privada. Y el siguiente, a la cerámica recogida en las intervenciones arqueológicas, en el

<sup>2</sup> Dow, M., *The Islamic Baths of Palestine*, Oxford, 1986.

que se estudian, según el sistema que suele utilizarse para la cerámica andalusí, conjuntos omeya, abbasí, fatimí y ayyubí y mameluco (producciones pseudo-prehistóricas). Además de las tipologías, en las cerámicas omeyas destaca la presencia de cerámicas vidriadas y excisas (*cut ware*) y producciones talladas en esteatita.

Como principales conclusiones destacan la construcción *ex novo* de una «*Dār al Imāra o palacio de gobierno*» sobre la antigua ciudad bizantina de Filadelfia, residencia del 'āmil de la *Balqā'*, por lo tanto de una ciudad política y administrativa. El descubrimiento de suficientes restos materiales ha facilitado su reconstrucción, gracias al potente nivel de relleno, que llega a los dos metros, y a que estuviera inacabada en el momento de su final por el terremoto del 749, impidiendo su saqueo. Su organización topográfica supone una característica específica de esta ciudad administrativa «*destinada a elementos de diferentes tribus estrechamente vinculadas al poder*». Respecto a la cronología, los autores no dejan de señalar la contradicción entre ciertos elementos arcaizantes, como la decoración o la planta de los baños, que la llevarían a inicios del s. VIII, con alguna referencia histórica que indica que ya estaba en uso en 743-4, y su destrucción, inacabada y apenas habitada, a mediados de este siglo. Las consecuencias del terremoto y las reformas abbasíes hicieron que dejara de funcionar como *madīna*, convirtiendo el vestíbulo en castillo y los edificios en habitaciones domésticas, rechazando la propuesta de Northedge<sup>3</sup>, que explicaba la obra de yeso como la reconstrucción del palacio en este momento.

La más llamativa aportación es la reconstrucción infográfica, efectuada como tesis de doctorado por José Antonio Fernández Ruiz y a la que se dedica el apéndice. El autor reflexiona sobre su cierta importancia, indicando el avance que supone sobre las representaciones perspectivas tradicionales deudoras del Renacimiento. En un CD Rom adjunto se visualiza la imagen del palacio tanto en las vistas tradicionales de secciones y alzados como en la imagen virtual y animada en 3D. El CD se organiza en los siguientes apartados o capítulos: Introducción, Vistas, Descripción, Película (animación completa), Panoramas y Restauración (texto y fotografías históricas). A su vez, la Descripción se organiza topográficamente en zoco, mezquita, baños, vestíbulo, patio y calle, edificio F y residencia emiral y cada una de estas partes en Texto, Planimetría, Integración en 3D, Panoramas y Localización. Una selección de imágenes se ofrece como láminas impresas en el libro, incidiéndose en su valor comunicativo (mejor que pedagógico) y su utilización en la exposición de los restos conservados.

A pesar de su tamaño, el carácter sintético de la obra deja en el aire algunas consideraciones, como de quién es la directa responsabilidad de cada parte del estudio, aunque en otras se explicita la participación de terceros,

<sup>3</sup> Northedge, A., *Studies on Roman and Islamic Amman*, vol. 1: *History, Site and Architecture*. BIAAH, Nueva York-Oxford, 1992.

como la de Iñaki Arce en la intervención del vestíbulo. También llama la atención la ausencia, quizás, de excavación en unos casos, o la simplicidad de ella en otros, como en la mezquita, donde más parece una limpieza o, mejor, una excavación de urgencia derivada de la intervención restauradora. Nos hubiera gustado que, entre las reconsideraciones de anteriores planteamientos seguidos por los propios autores (signo evidente del planteamiento científico que siguen), se hubiera reflexionado sobre la reutilización de un edificio previo como cimiento del vestíbulo, cuya argumentación no deja de presentar dudas y más con las últimas intervenciones. No se puede negar la existencia de un edificio anterior utilizado para su cimiento, pero parcial, no parece evidente que a él se deba con seguridad su plan, su planta y su alzado.

En algún momento se pensaría que el trabajo viene marcado por la intervención arquitectónica principalmente. Indicio de este punto de vista es la defensa que Fernández Ruiz hace en su apéndice del «concepto de espacio patrimonial arquitectónico, *aproximándose a disciplinas más cercanas a la arquitectura que a la arqueología, ya que la primera se ocupa básicamente de los espacios en que el hombre se desenvuelve, así como del arte de configurarlos a través de elementos constructivos*» (pág. 236), definición que cualquier arqueólogo (sin necesidad de ser arqueólogo de la arquitectura) asumiría como *arqueológico* sin problema. Sin embargo, en el conjunto del volumen justamente se aprecia lo contrario, esto es, la conjunción entre Arqueología, Arquitectura e Historia, que nos consta es un intento perseguido por el director del trabajo. Esta es una historia de «cultura material», sin pararse a diferenciar si es arquitectónica o arqueológica. El método arqueológico, de la cultura material, es también por su lógica propio de los arquitectos que se dedican al estudio de la arquitectura histórica.

Finalmente, llamaremos la atención sobre el interés que la Memoria posee para nuestra arqueología altomedieval hispana y andalusí. Por citar algún caso, el vestíbulo ofrece indicios directos por su forma y abovedamiento con la iglesia de Melque y por su decoración con la de La Nave (para las que se defiende una derivación islámica omeya); y paralelos su cerámica con la andalusí, por ejemplo, con la excisa aparecida en el Cancho del Confesionario de Madrid.

LUIS CABALLERO ZOREDA

*La chronica gothorum pseudo-isidoriana (ms. París BN 6113). Edición crítica, traducción y estudio por F. González Muñoz. A Coruña: Toxosoutos, 2000, Colección Biblioteca Filológica, 6, 199 p.*

El texto conocido como *Historia* o *Chronica Pseudo-Isidoriana* venía precisando de una edición que superase la de Th. Mommsen de 1894 (en *M.G.H.Auct.Ant. XI*, Berlín), dado que la edición de A. Benito Vidal publi-

cada en 1961 (Valencia. Textos Medievales, 5) es simple copia de la primera. Esta necesidad queda, sin duda, plenamente satisfecha gracias a la nueva edición del único manuscrito que se conserva de la obra —el *Parisinus B.N. lat. 6113*— realizada por F. González Muñoz, teniendo en cuenta «las aportaciones críticas de los estudiosos de la obra» (p. 99). No me corresponde a mí, por mi formación arabista, juzgar la edición de este texto latino ni la traducción castellana que la acompaña. Me limitaré a señalar que González Muñoz nos ofrece una muy cuidada edición del manuscrito conservado, en el que introduce las oportunas *emendationes* y al que provee de un aparato crítico en el que quedan adecuadamente consignadas tanto las lecturas del manuscrito consideradas erróneas como las variantes que presenta la edición de Mommsen con respecto a la suya. En esta reseña me centraré, por lo tanto, en el estudio que precede a la edición, prestando especial atención a aquellos aspectos en los que, por la línea de investigación que he venido desarrollando, creo poder hacer alguna aportación interesante.

La introducción de González Muñoz a su edición de la *Chronica Pseudo-Isidoriana* (en adelante *CPsI*, según abreviatura del libro reseñado) representa hasta el momento el trabajo más completo sobre este texto y uno de los pocos que estudian diversos aspectos del mismo. Anteriores trabajos se ocupaban principalmente de la cuestión de la fecha y autoría de la obra: R. Menéndez Pidal, «Sobre la Crónica Pseudo-Isidoriana», *CHE*, 21-22 (1954); A. Benito Vidal, «Sobre la fecha de la Pseudo-Isidoriana», *Saitabi*, 11 (1961); L. Pascual Martínez, «Un cronista murciano del siglo XI: el autor de la Crónica Pseudo-Isidoriana», *Murgetana*, 38 (1972). Otros, de la relación de la *CPsI* con los *Ajbār mulūk al-Andalus* de Aḥmad al-Rāzī: por ejemplo, varios artículos de C. Sánchez Albornoz recogidos en el volumen *Investigaciones sobre historiografía hispana medieval (siglos VIII al XII)* (Buenos Aires, 1967) y la introducción de D. Catalán a la edición de la *Crónica del moro Rasis* (ed. a cargo de S. de Andrés, Madrid, 1975; v. esp. caps. II y III). El artículo de P. Gautier Dalché, «Notes sur la “Chronica Pseudo-Isidoriana”», *Anuario de Estudios Medievales*, 14 (1984), sí trata otros aspectos de la *CPsI*, como fuentes y filiación de la misma, pero de manera mucho más breve que el estudio de González Muñoz.

Comienza el estudio de la *CPsI* con una introducción en la que González Muñoz encuadra este texto dentro de una tradición historiográfica que denomina «Historia General de Hispania» y proporciona unos breves apuntes sobre otros dos textos con los que le une un nexo indiscutible: la mencionada obra de al-Rāzī, historiador cordobés muerto en 344/955, y la versión árabe de las *Historias contra los paganos* de Orosio, realizada en Córdoba entre finales del siglo IX y principios del X.

A continuación ofrece el editor una completa descripción del código que contiene el manuscrito de la *CPsI*. Éste ocupa los fols. 27r-49r del código y lleva por título «*Cronica gothorum a sancto Isidoro edita*». La descripción del código, que sigue bastante de cerca la realizada por Gautier Dalché, da

paso a un apartado que nos proporciona una visión general del texto: resumen de sus contenidos, breve caracterización de su estructura y estilo no uniformes, y rápido repaso de las fuentes latinas utilizadas por el autor. El editor apunta ya en este lugar una idea que estará muy presente a lo largo de las páginas que siguen: tanto el «carácter arabizado» de la *CPsI* como los paralelismos con los *Ajbār mulūk al-Andalus* de al-Rāzī y el Orosio árabe llevan a pensar que el autor del texto latino no utilizó esas fuentes directamente sino «a través de alguna compilación redactada en lengua árabe» (p. 22).

Se inicia seguidamente un riguroso estudio de los contenidos y las fuentes latinas de la *CPsI*, fragmento a fragmento y noticia a noticia, desde la descripción de Hispania, que da comienzo al texto, hasta la invasión árabe, que le pone fin. Cada apartado contiene datos valiosos e interesantes aportaciones y sería difícil resaltar algún aspecto que destaque sobre los otros. Mencionaré, por su extensión y sus novedosas observaciones, los apartados dedicados a «La leyenda de Rómulo» y a «La división de Constantino», pasajes que ya habían sido estudiados anteriormente por González Muñoz en sendos artículos («Una nota sobre las fuentes de la *Historia Pseudo-Isidoriana*», *EVPHROSYNE*, 18 [1990], y «Sobre la división de Constantino», *Actas del II Congreso Hispánico de Latín Medieval*, León, 1998). A propósito de las fuentes latinas, se echa en falta, tal vez, la mención, en la parte de historia romana, del *Breviarium ab urbe condita* de Eutropio, obra de la que en ocasiones la *CPsI* está más cerca que de la crónica de San Jerónimo, fuente principal de esta parte.

Si el editor muestra un conocimiento y manejo de las fuentes latinas difícilmente mejorables, no se queda atrás en lo que toca a las obras árabes: González Muñoz hace referencia a ellas siempre que es pertinente, revelando un muy adecuado conocimiento de las mismas, y no deja en ningún momento de comparar la *CPsI* con la obra de al-Rāzī y el Orosio árabe, a fin de determinar si existe una relación de dependencia entre ellas.

Tras este minucioso análisis de los contenidos y las fuentes del texto latino, González Muñoz intenta dar respuesta a cuestiones de relevancia, como su posición en la historiografía medieval o la relativa a la autoría de la *CPsI*, atribuida tradicionalmente a un mozárabe toledano del siglo X o del XI (véanse la introducción a la edición de Mommsen y los artículos citados). A este respecto, expone González Muñoz la hipótesis de P. Gautier Dalché, según la cual la *Crónica Pseudo-Isidoriana* habría sido escrita en el siglo XII por un autor del Levante español, posiblemente de Cataluña. González Muñoz considera convincentes los argumentos presentados por Gautier Dalché a propósito de la fecha de redacción de la *CPsI*, e incluso añade más ejemplos que confirmarían esta hipótesis, pero no tanto aquéllos a favor de la procedencia del autor. El editor de la *CPsI* cree que se deben buscar otros indicios en el texto que ayuden a determinar el origen del autor o su mentalidad: apunta la posibilidad, por ejemplo, de que la dura crítica a Sisebuto por

decretar la conversión forzosa de los judíos (*CPsI*. cap. 16, lín. 6-8) indique un origen judío del autor (p. 98).

La hipótesis de Gautier Dalché, en cualquier caso, se refiere a la *Crónica Pseudo-Isidoriana* «en tant que traduction» latina de un texto árabe, posibilidad que planteó por vez primera G. Levi Della Vida (en «The “Bronze Era” in Moslem Spain», *JAOS*, 63 [1943], p. 186, n. 27) y que gozó de bastante aceptación entre los estudiosos. González Muñoz reabre el debate en torno a esta cuestión y, ya al principio de su trabajo, apunta que «el hecho mismo de que *CPsI* sea una traducción *sensu stricto* dista de estar claro» (p. 16). Al estudiar la filiación de la *CPsI*, aclara esta afirmación: la *CPsI* sería, según él, «un texto en el que se han vertido al latín diversos materiales redactados en lengua árabe, pero teniendo buen cuidado de abreviarlos o amplificarlos de acuerdo con los intereses del cronista, con los conocimientos que poseyese sobre la materia, o con las fuentes latinas que tuviese a su disposición» (p. 87). Esa fuente intermedia árabe, cree el editor, podría ser la crónica de al-Rāzī. A este respecto se sitúa, por tanto, muy cerca de la tesis defendida repetidas veces por Sánchez Albornoz: la dependencia por parte de la *CPsI* de la obra de al-Rāzī, hecho que explicaría tanto las semejanzas entre ellas como las grafías arabizantes que contiene la *CPsI*. La relación entre estas dos obras ha suscitado un importante debate entre los estudiosos. Investigadores como R. Menéndez Pidal o D. Catalán atribuían los evidentes paralelismos entre ellas a la existencia de una fuente común. Esa fuente común sería, según Menéndez Pidal, una compilación mozárabe de fuentes latinas. También González Muñoz señala «la posible existencia de un resumen de historia romana y visigoda en circulación por el sur de Hispania quizás ya en el siglo IX» (p. 91), pero se inclina a creer que ese resumen no fue utilizado de manera independiente por al-Rāzī y por el autor de la *CPsI*, sino que éste lo habría conocido a través de la obra del historiador árabe. La *CPsI*, concluye, «podría entenderse como una versión abreviada de la obra de al-Rāzī, pero adicionada y contaminada ulteriormente con otros materiales de origen latino» (p. 91). Aunque, como el propio González Muñoz reconoce, «no poseemos evidencias suficientes para determinar con precisión la filiación de nuestra crónica» (p. 88); si algo parece claro es la existencia de un intermediario árabe entre la *CPsI* y las fuentes latinas de las que depende, de parte de ellas al menos; no lo es tanto, en mi opinión, que esa fuente intermedia sea la obra de al-Rāzī. El debate, en todo caso, sigue abierto.

Pasando ya a otras cuestiones que afectan no tanto al fondo como a la forma del trabajo, he de mencionar la ausencia prácticamente total de signos de transliteración para las palabras árabes; sólo las vocales largas aparecen normalmente señaladas por medio de un acento circunflejo. Es posible que este hecho responda simplemente a motivos tipográficos, en cuyo caso se podrían haber utilizado algunas letras que, combinadas, pueden representar ciertos grafemas árabes: la *sh̄n* puede transcribirse como sh, la *dāl* como dh,



la *tā'* como th (así, Ibn al-Athīr en vez de «Ibn al-Atir», *passim*). Lo importante, en cualquier caso, es la coherencia en la transcripción, y que se evite, por ejemplo, que Qāsim b. Aṣḥab aparezca como «Qāsim ibn Asbag» y «Quasim ibn Asbag» (ambas formas en pp. 84 y 85), o *al-mi'tār* como «*al-mi tār*» (p. 14) y «*al-Mi'Tar*» (p. 51). Es evidente que algunos de estos errores, así como unos pocos datos incorrectos que, de manera apenas perceptible, se deslizan en el estudio tienen su origen en la fuente de la que González Muñoz toma esa información, que a veces la toma de otra, transmitiéndose el error de unos a otros. A modo de ejemplo, la información que da Ibn Jaldūn sobre «*Jansunad* (= Chindasvinto)» y «*Yansunad* (= Recesvinto)» no procede de al-Rāzī, como afirma el editor de la *CPsI* (p. 75, n. 107), sino de la versión árabe de la obra de Orosio (*Kitāb Hurūṣiyūṣ*), según nos informa el propio Ibn Jaldūn.

Nada de esto, sin embargo, resta un ápice de valor al estudio que González Muñoz dedica a la *CPsI*, fruto de una concienzuda investigación, convenientemente documentado y contrastado, muy bien estructurado, gracias al cual, por fin, contamos con una completa visión de este texto latino de evidente «carácter arabizado», ya sea por ser traducción de una obra árabe, ya sea, como cree el editor, por depender de una fuente árabe.

MAYTE PENELAS

*IBN SINĀ: Lettre au vizir Abū Sa'd. Editio princeps d'après le manuscrit de Bursa, traduction de l'arabe, introduction, notes et lexique par Yahya MICHOT. Beyrouth: Les Editions Al-Bouraq, 1421/2000. 398 pp., Sagesses musulmanes, 4.*

Yahya Michot, especialista en dos figuras aparentemente tan dispares como Avicena e Ibn Taymiyya, nos ofrece en este libro mucho más de lo que promete en su título. También la numeración de las páginas puede hacernos menospreciar su contenido: 12 páginas de preliminares, 130 de introducción, unas 66 de texto árabe editado y 190 de traducción, léxicos, bibliografía, facsímil del manuscrito principal, índices y tabla de contenidos. Todo lo cual suma las casi 400 páginas de este estudio.

Este trabajo nace del descubrimiento fortuito, en la Biblioteca General de Bursa (Turquía), de un texto olvidado del joven Avicena: una *risāla* dirigida al visir Abū Sa'd al-Hamaḍānī al que recurre como árbitro y *muftī* sobre una serie de problemas especialmente complejos de lógica con implicaciones ontológicas. Se trata de ridiculizar a su rival en la Corte del visir, Abū l-Qāsim al-Kirmānī, desplegando su propia maestría, poco después de su llegada a Hamaḍān en 405/1015.

El libro nace también del interés de Michot por dilucidar el marco histórico de la composición de la *risāla*, de preferencia a partir de otros escritos

de Avicena. De ahí la edición y traducción de la *Epístola del Decreto* (*Risalat al-qaḍāʾ*) a partir de varios manuscritos, con un léxico añadido, y de la traducción de *El Pacto* (*Al-ʿAhd*) a partir de la edición de Badawī (en *Arisṭū ʿind al-ʿarab*, El Cairo, 1947) con mejoras, en sendos apéndices. Y de ahí, asimismo, la traducción, a lo largo de la introducción, de varias páginas de difícil acceso.

Entre las dificultades encontradas nos enumera Michot las de desciframiento de la escritura, causa directa de haber incluido, junto a la edición y traducción, una reproducción facsimilar del manuscrito de Bursa, fechado en 675/1276-1277. También se permite efectuar correcciones (por confusiones gráficas, incorrecciones gramaticales y adición o supresión de palabras) e introducir títulos y subtítulos (debido a los constantes sobrentendidos, que dificultan la tarea de percibir la estructura de la redacción). La última dificultad aducida, a saber, la falta de familiaridad de Michot con la temática de la obra y con el rigor y la maestría del tratamiento nos hace entender que el grueso de la voluminosa introducción esté destinado a trazar un perfil sociohistórico de la personalidad de Avicena no exento de valor para comprender las características del medio en que se desarrolló su carrera.

Denuncia Michot el papel de al-ʿYūzʿānī, al biografar a Avicena, en la creación de la «leyenda aviceniana» (que ha seguido creciendo en el siglo XX en diversas lecturas: como místico visionario, como sabio oriental y como gnóstico iluminista), debido a lo que considera que es una veneración e idealización plagada de silencios. E intenta «desmitificar» y humanizar su figura arrojando luz sobre la realidad sociohistórica de los *Wanderjahre* de nuestro hombre para entender más correctamente su obra y su pensamiento.

Señala que hemos de enmarcar las obras de Avicena tanto en sus circunstancias personales, caracterizadas por la precariedad y la dependencia materiales e inmersas en el juego de las rivalidades y las fidelidades intelectuales, como en la tradición intelectual islámica, particularmente —subraya Michot— en el marco de la cuestión de la insuficiencia de la *fiṭra* (naturaleza primera) para la vida humana.

Nos habla de los dos Avicenas: uno que realiza concesiones a un aristotelismo dogmático y mediocre, con accesos de cólera, insultos, búsquedas interesadas y argumentaciones escolásticas; y otro que se expresa con espontaneidad, desencantado y generoso, elegante en el verbo y adicto a la ficción literaria y a la alegoría. Estos dos Avicenas los hace corresponder a circunstancias diversas:

- a) Socioprofesionales: el primero junto a su rival Abū l-Qāsim al-Kirmānī y su entorno, y el segundo junto a su mecenas ʿAlāʾ al-Dawla.
- b) Geográficas y temporales: el primero en Hamaḍān, del 405/1015 al 415/1024, y el segundo en Isfahān, del 415/1024 al 428/1037.
- c) Bibliográficas: el primero representado en el *Šifāʾ*; y el segundo por la «filosofía oriental».

Termina la introducción con una valoración general de la figura de Avicena. No habría sido ni una especie de superviviente poshelenístico del aristotelismo griego, un anacronismo viviente en el Islam, ni un gnóstico iluminista de corte iranio al estilo de Suhrawardi. Más bien habría sido un hombre de su época, expuesto a las dificultades de la vida y que las afrontó como pudo (con un carácter a veces incómodo y difícil); un espíritu religioso que se quiso tan sumiso a la voluntad de Dios como consciente de la rara eminencia que Éste le había concedido; y uno de los mayores filósofos de la humanidad, tan independiente como profundamente peripatético. Su carácter oriental habría consistido en un talante y un estilo expositivo, y no en unos presuntos contenidos esotéricos opuestos al aristotelismo. A lo que sí se habría enfrentado es a aquel dogmatismo mediocre al que habría tenido que hacer concesiones en su juventud.

El libro de Michot es una verdadera revisión crítica de la personalidad intelectual de Avicena dentro de su marco histórico. Y lo hace a modo de introducción a una obra perdida del filósofo. Este doble valor del presente libro nos hace juzgar insuficiente el título con el que aparece, y más bien estimamos que el manuscrito al que se refiere desempeña el papel de mera ilustración de la tesis central de la introducción sobre el carácter y el contexto del pensamiento de Avicena. Lo cual puede pasar desapercibido con el título elegido.

Por lo que se refiere a la *risāla* anunciada en el título del libro, la consideramos, desde la óptica de Michot, como un mero ejercicio de virtuosismo lógico de juventud debido a la necesidad material de destacar en un medio humano donde la tradición aristotélica es suficientemente apreciada como para prestarse a ser esgrimida como un arma en tales lides. Por lo demás, entendemos que la materialidad de los argumentos desarrollados por Avicena carece de mayor importancia en el dibujo del marco sociocultural de su época o de épocas posteriores.

RICARDO-FELIPE ALBERT REYNA

MARÍN, MANUELA, *Mujeres en al-Ándalus (Estudios onomástico-biográficos de al-Ándalus, XI)* Madrid: CSIC, 2000, 781 pp., with glossary and indices.

The low-key title of this impressive book, "Women in al-Andalus", is hiding behind the name of the series (the only title printed on the book's spine). Under the understated title, M. Marín presents the results of an ambitious undertaking: a comprehensive synthesis of the available information offered by our sources regarding women in al-Andalus.

To say that the sources "offer" information does not, however, do justice to the difficulty of the task undertaken by Marín. The epitaph to the book, taken from Amitav Gosh's *In an Antique Land*, reminds us of the fact that

“it is nothing less than a miracle that anything is known... at all” about ordinary people. In this context women, of whatever class, belong to the category of “ordinary people”, who rarely draw the writers’ attention. Any information about women from the middle ages is thus something of a miracle. Indeed, as Marín argues (p. 19), both medieval and modern historians have treated women as invisible. Marín admits that the Arabic texts wrap in silence much of what we would have liked to know concerning women in al-Andalus. But, according to Marín (p. 28), despite the “areas of complete darkness”, the silence is hardly complete. Her book is a sustained effort to pull the women of al-Andalus out of their supposed invisibility.

A particularly eloquent evidence for the invisibility of women is the precariousness of women’s names. A modern Hebrew poem starts with the statement: “Every person has a name... which his parents gave him.” Women in al-Andalus did not. As Marín shows (pp. 53-55), women’s names are infrequently mentioned, and when they are, the name has a life of its own, in which the name chosen by their parents is of little consequence. Slave girls, in particular, had their names changed to suit the whims of their successive masters. But the same namelessness holds true concerning free women, who are designated by their lineage, if this is known, or by their son’s names (once they bear a son). In the case of free women, this obliterating attitude was justified as a sign of respect. To the cases described by Marín one may add yet another example, from the letter of an exiled Andalusí Jewish scholar. Moses Maimonides, writing from Egypt to his favorite student Yosef ben Shimeon, who had moved to Damascus, concludes his letter, saying: “It is not permitted to ask about the wife of another man, but it is permitted to pray for her. May you and your household be in peace.” The reticence to mention a woman (whom, one suspects, Maimonides knew well) leads the writer to avoid, not only the woman’s name, but also her designation as a wife, instead of which the euphemism “household” expresses the respect for the lady of the house.

The book is reader-friendly: it is logically structured, systematic and well written. Its nine chapters cover practically every aspect of a woman’s life. The basic terminology denoting women and their status is presented at the outset of the book, in Chapter 2: “Appellations for women, women’s names” (an apt starting-point to a volume in the series of Onomastic-Biographical Studies). After the initial introduction to women’s appellations, further terminology is added throughout the book. For example, a woman’s accountability for her acts can be expressed in the merely laudatory term *mašūna* (a chaste woman, literally: “one who is well guarded”; p. 45). A different aspect of her accountability is expressed by the technical term *mušaddada* (literally: “fortified”, i.e., a woman capable of leading her own affairs; p. 40), that indicates her relative (economic) independence. But it can also be ex-

pressed in the legal term *muḥṣana* (literally: “guarded, as in a fortress”), i.e., a free, sane, adult (and some say: married) woman, who can be held legally responsible for her sexual behavior (p. 676). Unlike the first two terms, which apply to everyday situations, the last term, used in the determination of the punishment for fornication, becomes more relevant in situations of crisis. Marín’s sensitivity to these differences is reflected in the structure of the book and in the calculated distribution of the information throughout it.

Chapter 3 (“Models of Women”) discusses the ideal image of a woman in the Arabic texts, as well as the misogynous stereotypes which these texts propagate. Chapter 4 (“Classes of women”) studies peasant women and city-dwellers, the ethnical provenance of Andalusí women, their religion and their life cycles. Chapter 5 (“The presence of women”) analyzes the presentation of women’s body, their clothing, and the areas in which women’s presence was expected, tolerated, or frowned upon. Chapter 6 (“Women’s work”) treats the role of women in domestic and field-work, as well as in the cloistered world of the palace’s harem. Chapter 7 (“Women as proprietors”) is a thorough exposition of the legal rights of women to own property, as well as the evidence for the kind of property they owned. It discusses questions of heritage and bequests, distinguishes between rural and urban setting, and examines the application of the law in reality. Chapter 8 (“Marriage, family-ties and power”) presents women in the context which, more often than not, was the one that dictated their life: that of the family. The last chapter (“Woman’s space?”) complements the picture with an examination of the limits of the space into which women could venture, for example in religion and learning, and the sanctions imposed on those who transgressed the boundaries.

The amount of texts combed by Marín is immense, and the thoroughness of her research is remarkable. Even more impressive is her good judgement in analyzing the collected material. The study of gender in contemporary scholarship tends to be tainted with polemical overtones. Studies too often over-emphasize the role of women, discuss them out of their historical context, or offer anachronistic readings of the texts. On the other hand, many works under-estimate the value of gender-studies, dismissing them as a passing and annoying fashion or simply ignoring their existence. Marín’s study is free of the gritting undertones of these polemics. Her discussion of both texts and modern research is lucid, balanced and convincing. Her book, devoted to the women of al-Andalus, is obviously a considerable contribution to the study of gender. It is so, first and foremost, because it is a substantial contribution to the study of al-Andalus.

To the extent that the book polemicizes, it is with an old trend in Spanish Arabic studies, which, offering a romantic image of the Andalusian Woman, extolled her singularly refined culture. According to this trend, the special

quality of Andalusian women reflected the continuous survival of Spanish (Christian) spirit, “a certain spirituality, a certain perfume of Christian purity and of true culture, which could not possibly have emerged from the uncultured cliffs of the Atlas” (quoted on p. 12). The advocates of this attitude—from F. J. Simonet to H. Pérès— “have used the role of women in the history of al-Andalus as a means to enforce and demonstrate” their general theory of the Christian Spanish genius (p. 15). Marín clearly rejects this integristic attitude. Strangely enough, in this book Marín does not spell out from the outset her own understanding of either the geographic or the cultural nature of al-Andalus (which she had discussed in numerous other publications; e.g., *Al-Ándalus y los andalusíes*, Barcelona 2000). Her analysis, however, makes her perception clear enough. Geographically, al-Andalus comprised the (shifting) territory of Islam in the Iberian peninsula. Historically, it often included also the Maghrib. Culturally, it was part and parcel of the Islamic world. The study of the women in al-Andalus is thus one aspect of the study of the Muslim medieval society.

Already in the Introduction, Marín points to the fallacy of the generalized, mythical concept of “the Andalusí woman”, and aims at breaking down this mythical concept, so as to distinguish between women according to their social background and their individual characteristics. Although most of our sources are limited to women of the higher echelons of society, Marín succeeds in collecting a significant amount of information about other classes too. She also points to chronological changes, brought about by the vicissitudes of regimes in al-Andalus. Thus, for example, she discusses (p. 197) the changes in the cloistering of women: while under the Almoravids they were allowed to go unveiled and to participate in public events such as weddings, this custom was curtailed by the Almohads.

The indices to the book, the glossary and the clear structure offer the readers helpful guidelines (although it is a pity that the glossary is not accompanied by page-reference).

The generally sober, precise and scholarly discussion is laced with anecdotes substantiating the author’s statements. These anecdotes, always interesting and often surprising, allow us a glimpse into the actual reality of women’s lives, and for that matter, men’s too. For example, a Samarqandi scholar in Valencia favors his host’s small daughter with a gift of a scarf, patiently explaining to the child that this gift is her very own to keep. The anecdote (p. 152) serves to elucidate questions of a girl’s right to own property, and of her access to her father’s entourage. At the same time, it allows us a to share the heart-break of the scholar who, holding his host’s child, weeps for his own small daughter left at home. In this sense, one can say that Marín has succeeded in the task she put to herself: to make a dent in the tyrannical “iron-grip of the written texts” (p. 29), and force them to yield, out

of their rigid formulas, a glimpse of the changing circumstances, with human faces and human emotions.

The book's very comprehensiveness is sure to encourage students of related fields to use it for their own research and raise questions that, although beyond the scope of the book, are triggered by it. By way of an example, the present reader found herself wondering about the possible implications of the Cairo Geniza for the study of Andalusian society. As Marín aptly shows, the curtain of invisibility is not as thick as one would suspect. A motley body of literature —poetry, historical and biographical works, and legal compositions— contains a substantial amount of information about women. This information, however, is random and incomplete, and one has to sift and collect from sources which usually mention women only in passing. In particular, Marín deplores the absence of documents from archives, which are, she says, practically inexistent (p. 28). Although this is certainly the case for Muslim archives, the situation is drastically different for Jewish material.

The Cairo Geniza, which contains literary material as well as documents, covers the area of the whole Mediterranean. Recent years have seen the publication of studies concerning more narrowly defined regions (e.g., M. Ben-Sasson, *The Emergence of the Local Jewish Community in the Muslim World - Qayrawān, 800-1057*, Jerusalem 1997 [in Hebrew]). Some attention has been given to women in the Geniza, their clothings (as in the studies of Y. Stillmann), their letters, their marital rights, and relevant chapters are included in some of the above-mentioned regional studies (e.g. Ben-Sasson, *Ibid.*, especially pp. 134-135). J. Kraemer has specifically dealt with women from the Iberian peninsula, albeit from a different period (cf.: "Spanish Ladies from the Cairo Geniza", in: *Jews, Christians and Muslims in the Mediterranean World After 1492*, ed. A. Meyuhas Ginio, London 1992; = *Mediterranean Historical Review* 6,2 [1991]: 237-267). But studies that sift through the vast material and separate the information relevant to al-Andalus, let alone to its women, are still nonexistent. As an archive of sorts (since it was never meant to function as an archive), the Geniza contains material which fills gaps in precisely the areas described by Marín as "complete darkness". It allows us a glimpse into the life of women, both rich and poor, and it may yet shed additional light on the issues underlined by Marín.

Regrettably, the number of Geniza documents which can be identified with certainty as written in al-Andalus seems, *a priori*, rather small. It should be noted, however, that the relevant material does not include only letters that actually originate from al-Andalus. Jews who emigrated from al-Andalus to Egypt and to the East carried with them, for at least a generation, the traditions of their home country. This Andalusian diaspora be-

came particularly significant after the Almohad persecutions. A conspicuous example in this respect is the above mentioned Moses Maimonides, who left Cordoba probably at the age of twelve, but saw himself throughout his life as “*ha-sefaradi*” (which could be translated as *al-andalusī*). Maimonides’ *responsa* and his legal writings contain many rulings concerning women, their (rather limited) rights to work, their (grudgingly accepted) wish to pursue education, their place in society, etc. These rulings are also relevant to the topic of Marín’s book, since they may reflect, in addition to the Jewish tradition and the local Egyptian tradition, deeply ingrained customs with which he and his family were familiar from al-Andalus.

The rich documentation and analysis which this book presents allows us to delve further into the topic. It should now be possible to tackle comparative questions, such as possible distinctions between the situation of women in the Iberian peninsula and in the Maghrib or in the Islamic East. It is not often that one finishes a hefty volume of a dense historical study, holding more than 750 pages, and wishes for more. The fact that, after reading Marín’s book, we do, speaks for itself.

SARAH STROUMSA

ORY, SOLANGE (dir.), *De l’or du sultan à la lumière d’Allah. La mosquée al-<sup>c</sup>Abbās à Asnāf (Yémen)*. Preface de Oleg Grabar. Institut Français de Damas, Centre Français d’Études Yémenites de Sanaa. Damas, 1999, 609 pp. + *Portefeuille (tableaux, plans, cartes)*.

Esta voluminosa obra, de título sugestivo y muy cuidada edición, se consagra al estudio de una pequeña mezquita de ámbito rural, ubicada en una colina próxima a la localidad de Asnāf, en la región yemení de Jawlān. La publicación, como se indica en sus páginas introductorias, viene a culminar el largo proyecto de investigación que se llevó a cabo entre los años 1982 y 1996 y cuyo objetivo final era la restauración de la mezquita al-<sup>c</sup>Abbās; un proyecto de investigación enmarcado en el programa que, desde hace unos veinte años, pusieron en marcha las autoridades yemeníes para el estudio, protección y conservación de sus monumentos. Solange Ory —directora de la obra y reputada especialista en epigrafía árabe oriental— es uno de los pocos investigadores que han venido centrando su interés en el Yemen islámico medieval, como muestra su anterior monografía sobre las inscripciones de la mezquita de Dī Bīn, publicada en 1996 en colaboración con Nahida Coussonnet.

El estudio se estructura en tres partes: 1.<sup>a</sup>) *La mosquée al-<sup>c</sup>Abbās et l’histoire du Yémen* (pp. 17-40), por Christian Robin con la colaboración de



Marie-Christine Danchotte. 2.<sup>a</sup>) *Étude architecturale de la mosquée al-<sup>c</sup>Abbās* (pp. 41-86), por Bernard Maury, encargado del proyecto de restauración de la mezquita. 3.<sup>a</sup>) *Étude du décor et des inscriptions* (pp. 87-513), realizada por Solange Ory, autora también de las conclusiones, la bibliografía y los útiles índices que lo acompañan.

La mezquita al-<sup>c</sup>Abbās, objeto de este amplio estudio, es un edificio de reducidas dimensiones y austero aspecto externo que contrasta con la gran riqueza y variedad de su decoración interior. Aunque su interés histórico fue señalado en una publicación de 1980 sobre las antigüedades del Yemen, las fuentes históricas no recogían ningún dato sobre la mezquita, de tal forma que sólo a través de lo consignado en sus epígrafes se ha podido determinar que se trata de una fundación del sultán del Jawlān, Mūsā b. Muḥammad, en la primera mitad del siglo XII.

Partiendo del conocimiento previo de esos datos, la parte histórica tiene, a mi entender, la virtud de ceñirse al tema: la historia del Yemen en el momento de la construcción de la mezquita, abordando los aspectos más relevantes, como la penetración e implantación de las corrientes ismāʿīlī y zaydī o de la *muṭarrifiyya*, así como la situación tribal en relación con las diferentes dinastías gobernantes.

Con esa finalidad se explotan todas las fuentes disponibles, incluida la tradición oral, de tal forma que C. Robin consigue identificar al sultán que ordenó la construcción de la mezquita, tampoco mencionado en las fuentes escritas, salvo en el manuscrito inédito *Ajbār zaydiyya bi-l-Yaman* de Musallam al-Lahyī, yemení perteneciente al movimiento de la *muṭarrifiyya*, fallecido en el año 545/1150-1 y contemporáneo, por tanto, de la construcción del oratorio. El sultán Mūsā l-Wāṣil, de la tribu de Ṣanḥān, que aparece en el manuscrito, es identificado con el sultán Mūsā b. Muḥammad al-Fiṭṭī, de *nisba* incierta, cuya mención se incluye en una de las bandas epigráficas de la mezquita. Se ofrece la traducción de las páginas referidas a dicho personaje (pp. 26-31), así como un anexo con la reproducción facsímil (pp. 527-531).

La segunda parte, el estudio arquitectónico, se divide en dos capítulos: uno dedicado al exterior del edificio y otro al interior del monumento. En ellos se abordan con detalle, incluyendo los datos arqueológicos, todos los aspectos relacionados con la arquitectura de la mezquita: materiales utilizados, estructuras y técnicas constructivas, estructura de la cubierta, composición y técnica de ensamblaje del artesanado de madera, etc. Aporta valiosas precisiones sobre la relación de la mezquita con los restos arquitectónicos próximos: otra pequeña mezquita de cronología anterior y una reducida alberca o pila de abluciones contemporánea, o sobre las diversas remodelaciones en el propio edificio: muros hoy desaparecidos, vestigios de una tumba, sucesivos enlucidos, etc.

La tercera parte, el estudio de la decoración y las inscripciones, es la más extensa de la obra, lo que se explica por el esplendor, opulencia y variedad

de la decoración interior y por el valor histórico de los textos epigráficos. Esta parte se compone de siete capítulos y ofrece un análisis exhaustivo de todos y cada uno de los elementos ornamentales.

S. Ory analiza la decoración en clave gramatical, estableciendo lo que ella denomina «gramática del arte yemení medieval», y articula el estudio en tres niveles: morfológico, sintáctico y semántico. En el terreno morfológico identifica 37 elementos decorativos de base, equiparándolos a la raíz verbal, y 375 motivos surgidos de esos elementos de base y equivalentes a las unidades léxicas o vocablos. Así, el Capítulo VI se titula *Etude du vocabulaire ornemental de la Mosquée al-Abbās*. El análisis de la armonización de los elementos de base y de los motivos en las diferentes composiciones ornamentales —llega a diferenciar 89 de ellas— constituye el objeto de la sintaxis, al que dedica especialmente el Capítulo VII, *Composition et organisation du décor*, donde determina las reglas, conscientes o inconscientes, que guían esas composiciones, como la simetría, la jerarquización, etc. En cuanto a la semántica, se refiere, obviamente, al «sentido», la significación simbólica y la intencionalidad de la decoración islámica.

En definitiva, e independientemente de esa clave de análisis, lo que consigue es una descripción minuciosa y sistemática de cada uno de los motivos decorativos, sus antecedentes preislámicos e islámicos y sus similitudes con otros contemporáneos, estableciendo, asimismo, la forma en que esos motivos se organizan e integran en composiciones estáticas o dinámicas y su adaptación a los espacios a decorar. Pero no se trata de un ejercicio meramente descriptivo, sino que, a través de ese detallado análisis, consigue plantear conclusiones importantes, como la intencionalidad en la elección de la decoración y su significado o simbología, la ruptura con la tradición sudarábica del repertorio ornamental de al-Abbās o la islamización, adaptación o relectura islámica, de aquellos elementos enraizados en tradiciones preislámicas orientales.

La misma estructura aplica, y con idéntico detalle, al estudio de las inscripciones, que ocupa desde el capítulo segundo hasta el quinto. Tres bandas epigráficas, dos en cúfico y una en cursiva, rodean la parte alta de la sala de oración y un friso en cúfico enmarca el arco del *mihrāb*. De todos ellos se ofrece lectura, traducción, dibujo y análisis paleográfico, a lo que se añade un capítulo sintético sobre las características del cúfico y la cursiva y su relación con otras «escrituras dinásticas» contemporáneas, llegando a concluir que, a pesar de sus rasgos específicos, el repertorio alfabético de al-Abbās tiene filiación y similitudes asombrosas con el cúfico y la cursiva de los gaznawíes y ofrece una explicación de las posibles vías de penetración y de sus causas.

El interés de estos capítulos es innegable, especialmente porque estas inscripciones han proporcionado los únicos datos precisos sobre la mezquita. Así, la banda epigráfica A contiene el texto de fundación y el nombre del sultán promotor (*min mā amara bi-ʿamali-hi al-Sulṭān al-Aʿyall*

*Mūsà b. Muḥammad al-Fiṭṭī*), la banda B proporciona la fecha de realización (*ḡū l-ḥiyyā* del 519 H.) de la techumbre (*saqf*) y en las albanegas del *miḥrāb* se ubican dos medallones, con epígrafes en cúfico, que consignan el nombre de Muḥammad b. Abī l-Faṭḥ b. ʿAlī b. Arḥab, tras el término ʿamal. El carácter y la ambigüedad de estos textos, idénticos a los de otras regiones islámicas, incluida al-Andalus, obligan a plantear una serie de interrogantes y así lo hace S. Ory; por ejemplo, el texto de fundación no permite determinar si se refiere a toda la construcción o sólo a los elementos decorativos —S. Ory opta por la primera posibilidad, aduciendo toda una serie de motivos— e igual sucede con el término ʿamal y el nombre que le sigue. La autora se interroga acerca de si se trataba del artesano que realizó sólo el *miḥrāb* o toda la decoración de la mezquita, o si se trataba del «maestro de obras», responsable de la construcción y su decoración, puesto que es la única «firma» que aparece y lo hace, además, en un lugar preferente. S. Ory opta por la segunda hipótesis, lo que resulta reconfortante para mí, puesto que yo había planteado en 1995 exactamente esa misma doble pregunta a propósito de los epígrafes del «Salón Rico» de Madīnat al-Zahrāʾ, llegando a una conclusión semejante.

El resto del contenido de los epígrafes son citas coránicas; aspecto al que S. Ory tiene el acierto de dedicar un capítulo específico, en el que plantea algo de sumo interés para el tema —que coincide con lo que señalé en 1997, a propósito de la epigrafía oficial almohade—, y es que la elección de los textos coránicos era cuidadosamente estudiada y estaba directamente en relación con las preocupaciones ideológicas y apologéticas del poder establecido, por lo que afirma que la selección de los textos fue realizada por el propio sultán o por algún sabio de su entorno, encargado de ello. Indica también la predilección de los ʿalīes, sobre todo de los ismāʿīlīes, por esos fragmentos coránicos y especialmente por la *sūrat al-Nūr* (Q. XXIV, 35-38), que inspira el título del libro y que, según S. Ory, se traduce gráficamente en el repertorio ornamental de la mezquita y en el predominio del color dorado en la techumbre y las bandas epigráficas.

Como colofón, se presentan las conclusiones generales de la totalidad del estudio, pero sin ocultar que persisten ciertos interrogantes, de diversa índole, para los que se apuntan varias posibilidades de interpretación.

En resumen, se trata de un concienzudo estudio sobre la arquitectura y la decoración islámicas de Yemen, cuyo interés trasciende ese ámbito local, pues nos permite comprobar que, a pesar de la existencia de ciertos rasgos distintivos, las nuevas tendencias, inauguradas en el siglo XII, operaban por igual en las diversas regiones del mundo islámico, tanto en las orientales como en las occidentales, y que las relaciones e intercambios entre ambas nunca llegaron a interrumpirse.

M.<sup>a</sup> ANTONÍA MARTÍNEZ NÚÑEZ

SABRA, ADAM, *Poverty and Charity in Medieval Islam: Mamluk Egypt, 1250-1517*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 192 pp.

El tema de la pobreza en el mundo islámico medieval no ha sido objeto de estudio hasta fechas recientes, por contraposición al auge experimentado en la segunda mitad del siglo XX por los trabajos realizados a este respecto en relación con la Europa cristiana de la Edad Media.

Este libro, que tiene su origen en una Tesis Doctoral presentada en la Universidad de Princeton, contribuye a rellenar en parte esta laguna, pues se trata de la primera monografía exhaustiva existente sobre pobreza y caridad en la sociedad islámica medieval. Su autor, A. Sabra, centra su estudio en Egipto en el marco cronológico correspondiente al régimen mameluco, con especial referencia al ámbito urbano (El Cairo). En lo que se refiere a la base documental utilizada para la elaboración de este estudio, sobresale el empleo de documentación de archivo, en concreto de *waqfiyyas*, que, por su valiosa riqueza informativa, conforman buena parte de la base sobre la que se sustenta este trabajo. El primer capítulo, meramente introductorio, además de poner de relieve todos estos aspectos, define los objetivos perseguidos y presenta una exposición esquemática del contenido. No es tarea fácil resumir en pocas líneas la aportación de esta obra, dada la gran cantidad de datos que encierra.

El capítulo 2 analiza el concepto de pobreza como realidad social e ideal religioso. Por una parte, Sabra expone las teorías que los primeros juristas musulmanes y los autores del período mameluco tenían sobre la pobreza como fenómeno social, a la vez que establece una confrontación entre estas nociones teóricas y la situación real de los pobres de El Cairo. Por otra parte, el autor se hace eco del debate que tuvo lugar en los círculos sufíes en lo que se refiere al significado y al valor de la pobreza desde el punto de vista religioso, haciendo hincapié en las discrepancias suscitadas en torno a este concepto como acto consciente de piedad y de aproximación a Dios. Mientras unos pensadores concedían a la pobreza un importante papel como estado espiritual, otros se mostraban más cautos en sus apreciaciones relativas al pobre piadoso. En cualquier caso, la veneración de individuos que hicieron de la privación voluntaria su forma de vida contribuyó a una idealización de este estado, puesto que se les atribuía un carácter espiritual especial que podía redundar en beneficio de quienes les hacían objeto de su caridad.

Este último aspecto se pone de manifiesto en el tercer capítulo del libro, que aborda la labor desarrollada por la iniciativa pública y privada a la hora de proporcionar sustento y alivio a los pobres de El Cairo mameluco. Según los datos aportados por Sabra, el poder institucional sólo asumía, de forma ordinaria, determinados actos de caridad, limitando básicamente su intervención a supervisar las herencias de los huérfanos menores de edad y a saldar las deudas de los encarcelados por insolvencia. La ausencia de una política social sistemática incentivó la iniciativa privada en este terreno, pro-

piciando un incremento de la mendicidad, pese al esfuerzo desplegado esporádicamente por las autoridades para controlarla. En relación con este aspecto, el autor repasa la discusión generada por el hecho de pedir y dar limosna en obras religiosas y literarias islámicas medievales. Una vez más, compara estos conceptos teóricos con la práctica efectiva de la caridad y demuestra que la mayor parte de las donaciones limosneras no se efectuaba con regularidad, sino con ocasión de celebraciones religiosas y por motivos de diversa índole.

Otra forma de caridad en el Egipto mameluco eran las fundaciones pías (*waqf*; pl. *awqāf*) llevadas a cabo en su mayor parte por sultanes y miembros de la elite. A ellas está consagrado el capítulo 4, donde se explora el papel que jugó esta institución en el abastecimiento de servicios destinados a los pobres de El Cairo. Por una parte, Sabra clasifica estas prestaciones en varias categorías que incluyen atención sanitaria, educación, alojamiento, provisión de alimentos y agua, así como enterramiento de muertos, describiendo las donaciones destinadas a cada uno de estos objetivos y registrando las utilidades que éstas reportaban. Por otra parte, dedica un apartado a examinar la constitución de bienes *awqāf* en provecho de pobres en el contexto de las creencias mamelucas sobre muerte y salvación, poniendo especial énfasis en el vínculo existente entre la práctica de visitar tumbas y la caridad a cambio de oraciones por las almas de los difuntos.

En el capítulo 5 el autor analiza las condiciones de vida de los pobres de El Cairo mameluco, escudriñando diferentes aspectos de su existencia material, como son los relativos a la vivienda, el vestido y la comida. Asimismo, se plantea hasta qué punto estos individuos eran capaces de asegurar no sólo su propia subsistencia, sino también la manutención de las personas que estaban a su cargo. Con el fin de evaluar el poder adquisitivo de una familia de escasos recursos económicos, Sabra efectúa un cálculo aproximado de los ingresos y los gastos mensuales del personal subalterno de importantes fundaciones pías (mezquitas, *madrastas*...), comparando los salarios de estos individuos con los precios de los productos alimenticios. Pero lamentablemente, tal y como el propio autor reconoce, este análisis sólo aporta una imagen fragmentaria de la situación de miseria en la que estaba sumida una parte considerable de los habitantes de la capital.

El sexto capítulo se centra en el tema de las carestías y hambrunas que asolaron El Cairo mameluco. Desde este punto de vista, se examinan las diferentes causas que las originaron, sus efectos en las capas más desventajadas de la población y la actividad desplegada, de forma extraordinaria, por las autoridades, así como las medidas más o menos drásticas adoptadas por las víctimas de estos fenómenos en un intento por combatir y contrarrestar los efectos devastadores del hambre. Con este propósito, Sabra ofrece una visión general de la economía urbana, subrayando la importancia de los modos de producción y distribución de alimentos como principales factores implicados en el origen y en la solución de este tipo de crisis, sin soslayar las

repercusiones de la inestabilidad política, las fluctuaciones monetarias y las epidemias en la situación económica general. Para ilustrar este panorama, pasa revista a diez importantes casos de carestías y hambrunas que afectaron a la capital entre 1250 y 1517 d.C., tratando de forma pormenorizada las circunstancias específicas de cada uno de ellos en su contexto histórico.

El último capítulo del libro contiene las conclusiones finales a las que llega el autor al término de su estudio. Cabe destacar el esfuerzo realizado aquí por establecer una comparación en relación con las diferencias y similitudes existentes entre la pobreza y la caridad en el Egipto mameluco, por una parte, y en otras sociedades (europea y china) contemporáneas a éste, por otra, labor que enriquece este trabajo.

La obra se completa con una breve bibliografía y un útil índice. Es de agradecer, especialmente, la inclusión de una serie de tablas que, en ciertos capítulos del libro, presentan de forma ilustrativa la información contenida en el texto y ponen a disposición del lector unos datos que de otra manera permanecerían ocultos.

No me cabe duda de que nos hallamos ante un trabajo riguroso y bien documentado, aunque aún queden aspectos por matizar. Entre sus principales valores destacaría la claridad de su estructura y de sus planteamientos. Este estudio, tan novedoso como sugestivo, supone una magnífica contribución al campo de la historia social en general y al estudio de la pobreza en particular en el medievo islámico. Se trata, pues, de una obra de consulta imprescindible para los interesados en esta materia. Es de esperar que el presente estudio no pase desapercibido y sirva de base para nuevas investigaciones en este ámbito.

ANA MARÍA CARBALLEIRA